一个西方学者关于中国秘密社会史研究的看法

[加] 王大为 著　　曹新宇 译

中国秘密社会史领域东方语言研究显然要以1980年代末到1990年代这一时期的成果最为引人注目。研究秘密社会史的中、日著名学者包括蔡少卿、秦宝琦、戴玄之、庄吉发、赫治清、胡珠生、酒井忠夫都至少出版了一本专著。像周育民、邵雍等新一代学者已经跻身前辈一流学者之列。同时期的中国民间宗教史领域也出现了一批相对较新的研究成果，马西沙、韩秉方合著的《中国民间宗教史》是其中最重要的代表。另外，许多研究秘密社会的学者也把兴趣转向民间宗教，并且做了重要的研究。看来西方以及中国的学者都同意秘密社会和民间宗教之间存在着重要的联系，虽然他们对于这些联系究竟属于什么性质，尚有很多不同看法。

我曾为1999年1月新加坡的国际研讨会提交过一篇英文论文，但我的朋友及同事秦宝琦先生提到中国研究秘密社会史的学者可能对西方学界对他们的著作的看法会很感兴趣。为了加强中西方学者间的交流，使中国秘密社会史研究更加真正国际化起来，我乐意发表点意见，但是我必须承认我没有对此做过全面系统的研究，所能查阅到的大部分是专著而少有论文。因此，我只能考察这些作者采用的方法和得出的结论。文章最后，我对近来西方学界中国秘密社会史的研究近况作了一些介绍，或许这样的研究对我们的中国同事来说并不多见(这些著作基本上没有中译本)。

天地会起源的问题

尽管过去二十年间秘密社会史研究取得了很大进展，但天地会起源问题依然是中国秘密社会史领域内争论最激烈的一个学术问题。众所周知，胡珠生、赫治清的专著以及罗炤和其他一些研究福建地方史学者的论文，又将民国时期关于天地会建立年代和目的的说法重新提出。胡、赫等学者认为天地会是清初地方精英中的一些反满分子所创建的（有的解释认为和郑成功有关，也有认为和游方僧有关)，他们不再像他们民国时期的前辈那样依靠富于幻想的“影射”推求的方法，相反其结论是建立在福建地方资料中发掘到的具有潜在真实性的历史文献之上的。论战的靶子当然是蔡少卿、特别是秦宝琦为代表的“天地会起源乾隆说”这一派。蔡和秦的依据主要源自清代档案文献(当然不仅限于档案史料)，这一派一直坚持天地会是乾隆年间游民阶层的一些成员所创建的，这是由于人口激增和社会经济商品化而被排斥到农村主流生活之外的一个阶层。因此，天地会从根本上来说是一种互助自保的民间结社，而不是什么反满政治组织。

在此我无须详细分析论战双方的观点，有兴趣的读者可能对此已有所了解。我也不可能从文献出发对各派观点做出精确的评价，我阅读过蔡、秦“档案派”使用的大部分文献，但却没见到“康熙起源说”学者利用的一手材料(只见过胡、赫等学者著作的一些引文)。不

过，我的印象是，如果各派能够在一些关键性的定义（天地会、秘密结社、会党）上达成共识的话，这场辩论可能就容易和解了。

我个人认为，如果把天地会定义为自立天地会为名，具有特定的传统入会仪式、暗语、手势的那种组织，它颇有可能是乾隆年间创建的。胡和赫批评蔡、秦等乾隆派学者过于信赖档案材料是有道理的。他们指出秘密社会成员会向清朝官员撒谎或隐瞒身份而且官员往往会扣下对自身前途不利的消息（但是必须指出，如果档案有利于他们的观点时，赫、胡二君使用起来从未犹豫过！），但因此认为所有的档案都不可信就不免过于极端了；秦、蔡二人利用的大量材料，除了一些表面的细节外，总体上是可以互相印证的。问题是胡、赫二人“康熙说”的依据至多是建设性而非结论性的，他们建立在“会簿”上的论证极为牵强。我倾向同意秦宝琦的意见，即“会簿”这类文件提供了有关天地会成员意识形态和心理状况的宝贵信息，但并不能表明天地会准确的成立日期。“康熙说”这派学者发现的地方史料，比如万五达宗或南少林寺的有关材料似乎较有价值，但没有迹象显示天地会的名称和标志在康熙朝已经存在。此外，除了所谓的“秘密性”之外，他们没有解释为什么“康熙说”在时间上与乾隆朝官方发现天地会有这么长的间隔。胡、赫承认他们的论证中有一些资料空白，但自信地方史研究的进一步发展将成功地填补这一空白。这种可能也许有，但是现在的迹象似乎是以“乾隆说”一派占上风。

另外，胡、赫二人对蔡和秦把天地会的特征总结为“互助”结社的批评也有些道理。“互助”是天地会或其他结拜弟兄和秘密会社的目的之一，希望得到互助和保护也可能是下层社会人士加入秘密社会的首要动机。不过寻求互助的动机并不能完全解释为什么天地会要发展成套的入会仪式，同时也无法解释为什么从创建伊始，天地会的活动就带有反清复明的色彩（尽管后来这种思想表达得更为强烈）。从逻辑上来说，加入秘密社会可能会被捕、流放甚至处决，这种危险同“结社互助”带来的利益相比，代价要大得多。特别是我们可以注意到，互助的好处通过秘密结社之外的方式也可能获得。当然，满清统治者对秘密社会以及所有地方性、民间性组织的压制政策可能会使不少本来可以保持“无辜”的异姓结拜组织走上“非法化”的道路。显然同样的政策导致了19世纪“天地会”各派反满情绪的普遍激化。很清楚，早期天地会创立必定包含“互助”以外的其他因素。在某些西方学者看来，理解天地会仪式、意识形态的根源和表现的关键似乎在于把握民间宗教以及民间宗教和民间政治意识的关系。

如果综合并重构乾隆说、康熙说两派的观点的话，就可能得出类似某些西方观点的结论。胡、赫认为他们发现了地方上大量康熙朝秘密会社活动的新材料，足以动摇秦和蔡的“乾隆说”理论。但是他们忽略了一点，事实上，蔡少卿、秦宝琦以及庄吉发、周育民等学者早已意识到，类似天地会的“会党”和“异姓结拜”组织在清初就有，但它们并不具备天地会那样的仪式和神话传说文本。早在1964年，蔡少卿在他那篇颇具创见的论文中就讨论过清初的情况，他还论证了严格意义上的天地会创建于乾隆时期。在我看来，胡、赫观点的根本错误在于他们把所有的异姓结拜和秘密会社都定义为天地会，这种见解史料根据甚少，至少现在看来如此。没有一个乾隆派学者认为天地会没有任何前身，或者它只是乾隆二十六年在福建的一处山顶上横空出世的。乾隆派认为自立会名为“天地会”的组织直到乾隆年间才出现。这时所表现出来的是天地会的特殊方式，而不是秘密结社的一般形式。可是迄今为止，康熙派学者发掘出的材料仅与秘密结社的一般形式有关。从某种意义上来说，这些争论并没有真正地针锋相对，反而是在相互补充。不过，“康熙说”提出了一些有用的论据，它们丰富了我们对天地会创立的社会背景的理解——特别是加深了我们对当地社会和民间文化的理解。但两派观点也有无法互补的时候：康熙说把天地会理解为反清复明民族主义思想的一种表现形式，而乾隆说学者认为它是下层社会寻求互助的一种工具。这一分歧的解决需要我们进一步研究这些术语在18世纪的通俗文化中意味着什么？它们同天地会传说的文本间究竟有什么关系？在我个人看来，最终解决这

些分歧，还必须把宗教因素考虑在内。

天地会起源问题之余

天地会起源问题仍然对中国历史学家保持着一定的魅力是可以理解的。探索确凿的新材料，一劳永逸地确立天地会创建的日期，这种侦探般的工作就是培训历史学家的目的。就中国构成辩论的方式而言，如果确定了天地会创建的日期，就可以更准确地确立该组织的性质以及她在中国政治史上的角色。虽然如此，作为一个考察中国秘密社会史研究动态的西方学者，我还是被中国史学界某些可能的转机所吸引；这可能和天地会起源问题同样重要。这些潜在的发展趋势包括：（一）中国民间宗教史的研究进展（和那些秘密社会史的开创性研究类似，他们的研究也是建立在档案材料基础之上的，而且在丰富秘密社会历史内容方面卓有成效）；（二）对清代到1949年间秘密社会史更为详尽的叙述；（三）创建一套必要的理论概念工具，以便学者们可以共同讨论秘密社会和民间宗教，实现重构更为广泛深入的叙事史。直到不久前，我印象中的中国学者仍在天地会的起源问题上投入过多的精力，但是近来的学术发展改变了我的某些看法；这一趋势继续发展下去的话，现在的局面终将改变，这都将有助于我们理解天地会和其他类似组织的“根本特征”。

民间宗教史

结束对天地会源流的讨论时，我说过要想解决中国学者在那场辩论中的分歧，就必须把民间宗教的因素考虑在内。可喜的是，近年来中国秘密社会史一个主要前沿就是民间宗教史这一领域。研究秘密社会史的中国学者很快就把这些材料囊括到最新的研究著作中，尽管这些著作在理论和叙述层面上还有个别问题尚待解决。

本领域最有份量的成果，马西沙和韩秉方的《中国民间宗教史》（1992年）没把秘密社会并入民间宗教的领域，它在某些方面代表了某种相对新的、应该欢迎的学术分支。但本文的评论还是应当包括它，因为同秘密社会史一样，民间宗教史的文献基础之一也是清代的官方档案。现在越来越可以看清楚，秘密会社异端思想的一个重要的来源便是变幻莫测的民间宗教世界。

其他相关著作包括：马西沙的《清代八卦教》（1989年）；蔡少卿的《中国秘密社会》(1990年)，同他的《中国近代会党史研究》相比，本书包括更多的民间宗教和教派宗教的内容；秦宝琦的《中国地下社会》(1993年)，用“地下社会”这一概念把秘密会社和秘密教门都包括在内，但四分之三的篇幅讨论的是后者；周育民和邵雍的合著《中国帮会史》(1993年)，有相当一部分关于白莲教传统的内容；邵雍的专著《中国会道门》(1997年)，把这一传统的发展演变下溯到1950年代；戴玄之的遗著《中国秘密宗教与秘密会社》1990年出版，书中囊括了大量八卦教、白莲教、罗教、红枪会和其他宗教性团体的材料。

这类著作还应包括喻松青的《民间秘密宗教经卷研究》（1994年)、王见川和蒋竹山主编的中、日、台学者的论文集《明清民间宗教的探索》（1996年)、李富华和冯佐哲的《中国民间宗教史》(1994年）以及濮文起的《中国民间秘密宗教》（1991年)。这些著作（当然远不是全部）多数不是以档案材料为基础的(也不尽集中于明清时期，因此和秘密社会史研究的关系相对弱一些)。但是，深入研究宝卷和民间宗教的其他层面，对于全面理解清代秘密社会创建和传播时所处的文化宗教背景非常重要。虽然目前来看，更为迫切的任务是充分利用档案重构民间宗教复杂的传播网，例如重构十五世纪的罗教与二十世纪的一贯道关系。

现在还不能评价这种传播网重构工作的准确程度，但毫无疑问，中国学者在建构这类叙述史方面已经做出了极为重要的贡献。但是中国学者在如何界定特定的宗教团体，如何解释这些团体的宗教因素，以及如何把它们同秘密社会联系起来等方面，似乎并没有达成共识。大部分将两方面合并起来的学者似乎更喜欢用诠释为互助性组织的秘密会社来整合这两方面的研究，而不太欣赏宗教团体。

和许多作者一样，蔡少卿似乎并未被“宗教”和“秘密会社”这些概念问题所困扰。他在1987年的著作中用两大体系概括所有的秘密社会：即天地会和白莲教（蔡，1987年，2—5页）。在他1990年的著作中，这种分类特点基本保留，尽管他又补充说秘密宗教成员的一个共同特征是期待弥勒降世，而秘密社会成员多崇拜关公。他意识到了这两类间有不少相互转化的情况，但总的来说好象对这种分法还是满意的。

秦宝琦在试图解释他把民间宗教包括进来的理由时则更进一步。他把秘密宗教或秘密教门定义为以宗教信仰的面貌出现的，以宗教迷信维系内部团结的民间秘密结社。它们只是表面上与释道二教有某些相似之处，因此也被称为“民间宗教”或“秘密宗教”（秦，1993年，1页）。他认为“秘密宗教”的社会基础是自然经济下的个体小农经济（秦，1993年，2页）。但根本上来说，这些组织最好还是理解为秘密的或“地下”的组织。因为宗教毕竟是“人民的鸦片”，它只会让人民在统治者的上层建筑面前变得逆来顺受。“秘密教门”则不然，它们常常卷入反抗政府的暴力起义，政治态度大不同于消极顺从的宗教；因此也不应该作为宗教来研究（秦，1993年，8—9页）。西方学者非常赞同秦扩大研究范围的做法，但同时可能不会同意他轻易地否定这些组织宗教内核的观点。因为这样的话，他可能很难充分了解这些组织自己写作和创造的经卷与信仰了。

在周和邵的《中国帮会史》中，宗教并不是关注焦点，也没有被当作一个独立研究类别。但是，两位作者颇有见地对“天地会的宗教伦理观点”做了敏锐的讨论（周和邵，1993年，88页）。此外，书中有一整节专门讨论某些天地会组织和“秘密教派”之间的相互影响，特别是19世纪初期这些组织和闽赣交界地区的青莲教的关系（周和邵，1993年，96—121页）。他们对天地会“宗教伦理观念”的讨论强调这种文化与主流文化观念的共同之处：对天地的崇拜、认可，从宋儒那里发展来的宇宙观、承认“天命”、崇尚忠义、尊敬血统（当然也包括他们虚构的血统）以及信奉诸多民间文化中相同的神圣。尽管周和邵没有进而把天地会当作一种宗教来分析，但我发现他们的方向极富前景。他们没有把这些组织说成从一开始就是与政权和主流文化相对抗的，相反，这些团体从正统文化的各个方面出发，谴责了无法实践自身道德标准的现存机构和制度。

在寻找有助于把秘密社会和民间宗教整合起来研究的概念工具时，邵雍的专著《中国会道门》具有潜在价值，他使用了“会道门”（据邵说是1949年革命后创造的一个概念）这样一个有宗教意味的概念（邵，1997年，1页）。他解释说“会道门”是一个比“会门”和“道门”更大的分类。“道门”最初大致与“异端宗教”的概念类似。而“会门”最初是一些武术团体，偏重“吞符念经，练功习武，据地自保。”但邵似乎认为罗教是所有会道门的先驱。会道门具有如下的共同特点：“三教合一”的思想基础、“三期末劫”或“无生老母”信仰；以封建家长制组织信徒和承袭教权、封建迷信和练功习武相混杂的日常生活（邵，1997年，1—3页）。他的结论是：“凡是具备上述特征或上述大多数特征的组织就是会道门组织”。会道门不完全等同于秘密宗教、民间宗教或民间秘密宗教，但二者有不少重合部分（邵，1997年，3页）。构建既精确又能符合历史——社会内容的分类法是极为困难的，但仅仅加入一个新的类别（会道门）而不对“秘密宗教、民间宗教、民间秘密宗教”加以界定，在最终的分析中势必作用有限。

总之，这些作者在综合秘密会社和异端宗教这个问题上已经迈出了极具价值的第一步，虽然将这些组织更加确定地置于民间结社和民间文化背景下研究的工作尚未完成。在我看来，第一个要克服的障碍就是研究者对“秘密”一词不加区别的使用。上述作者使用该词时，往往模糊了这类组织同周围社会间的联系。这个词可能在描述某些特定的天地会组织时比较合适，但讨论另一些组织时显然就不太恰当。例如罗教的宝卷常常是某些核心教徒赞助公开刊刻的，他们的庵堂——就像在大运河水手的例子中那样——在当地社会各类人士中很出名。更重要的是，“秘密”这个词很容易

令人联想到“神秘的”或“异端的”意味，从而模糊了这类组织在主流宗教和文化实践中的参与程度。当然许多组织面对官府，出于安全的现实考虑，需要保持一定程度的“秘密”。但这种考虑并没有如实地反映出它们自身的形象，以及它们与公众社会的真实关系。民间宗教的一大目的是诱人改宗，而这一目标是很难在秘密状态中实现的。

秘密社会历史的表述

中国学者在建立民间宗教各个复杂派别产生与传播的编年史上花费的精力远比在理论分析和概念分类上的投入大得多。有的著作中，这种研究还包括类似的秘密会社的编年研究，暗示着两类编年史有一定的联系。这两条线索，或分或合，都在丰富我们对于王朝末期中国民众运动叙述史的理解。不过，现在发展较为精密的是秘密会社的叙述史。

构建从起源到新中国成立之间中国秘密社会的叙述史一直是中国学术界的目标之一。蔡少卿 1987 年的著作《中国近代会党史研究》就为秘密社会的演变确立了一个大纲，基本上属于半殖民地、半封建社会的崩溃和中国共产党崛起历史过程的一个部分。他们把天地会的起源归因于人口压力和经济商品化，这使得一部分年轻人被迫从农村迁移，流落到主流社会之外因而组织了秘密社会。政府的镇压强化了它们的非法化倾向，并使得他们从“互助性会社”转化为表达大众反满情绪的重要工具。太平天国起义前后，秘密社会领导的反抗浪潮就是联系松散的天地会组织反抗当局统治的集中表现。面对西方殖民势力的压迫，天地会也参加了反殖民侵略斗争。例如天地会暗中鼓动了反洋教斗争以及中国的租界城市里出现了青帮(和其他秘密会社)。

然而，秘密社会在代表民众斗争时并不坚定。他们缺乏意识形态的指导，又惯于从事犯罪和土匪活动，很容易被反动集团收买利用。有时，不待统治阶级收买，他们自己就从事一些反动活动。总的来说，鸦片战争之后秘密社会在中国社会上势力不断增长，他们总的政治趋向并不是和进步力量保持同步发展的。

对西方学者而言，这类叙述史固然有一定的价值，但大多数学者希望能把秘密社会史和中国革命史分开来写；二者之间可以有一定的交叉，但无论如何大体上应保持独立。回顾近来中国秘密社会史研究著作之时，给西方学者印象最深的是许多有献身精神的专业化学者整理出了数量弘富的史料。他们成年累月在尘封的档案中翻检，爬梳出大量的历史纪录。著名清史专家戴逸在蔡少卿 1987 年著作的序言中谈到，蔡在揭示整个秘密社会历史中仅仅迈出了最初的几步，他的研究大体上集中在天地会、哥老会，而没包括其他重要组织。在最近的研究中，历史学家在补充由蔡设计的叙述史纲要中做出很大贡献。周育民和邵雍的《中国帮会史》提供给我们 19 世纪末特别是 20 世纪的大量细节。庄吉发的《清代秘密会党史研究》（1994 年）分析了此间所有作者的观点，论证了秘密社会最好是理解为人口压力引起的人口流动特别是人口迁移的结果。秦宝琦的《洪门真史》（1995 年）是对天地会及其分支从 18 世纪到辛亥革命这段历史最为详细科学的研究。它们都是建立在认真的档案研究基础上的作品，但最后却形成了几种相互争论的叙述史。互有争论的著作使我们能够彼此对照，并从中得到某种综合结论，这无疑会丰富我们对近当代中国历史总的理解。

秘密会社和“秘密社会”

秘密社会史要进而研究宗教性组织，建构更加完备的秘密社会的叙述史，这是中国秘密社会史领域的两个发展方向。此外，这一领域总体上似乎在探索某种能够将秘密社会和“秘密”宗教二者都包括在内的概念性工具。但术语使用的混乱阻碍了学者们在这一问题上达成共识。即使同一个作者的著作中，各种术语涵义微妙的差别也可能令人困惑。蔡少卿 1987 年的著作讨论的是“会党”，但他的第二本书却在研究“秘密社会”，把“会党”和“教门”二者都包括在内。秦宝琦 1995 年研究天地会历史的著作用了“洪门”一词。但是 1993 年当他试图把秘密社会和秘密宗教囊括一处时，他使用了“中国地下社会”这样一个比较含糊

的名称。根据他的定义，这个概念包括“秘密社会”和“黑社会”（秦，1993年，序言）。周育民和邵雍没有解释他们为什么选用“帮会”一词，尽管他们的研究对象似乎与蔡和秦所考察的是同一种社会现象。可能是他们着重研究近代史部分缘故，才选择了“帮会”一词，因为那时“帮”才在中国的城市中流行起来。邵雍选用“会道门”这个词大概也是出于类似的考虑。但没有作者辨析过上流社会成员对这些组织的称呼和这些组织自己的称谓间有着何种差异。

惟一深入讨论过术语问题和它的重要意义的作者是庄吉发。他注意到了适用于秘密社会的称谓在不断增加的情况（庄，1994年，3页），并分析了产生混淆的一些原因。一方面来看，秘密会社、秘密社会、秘密结社译成英语时都是“secret societies”（秘密会社），而且被中日学者作为比较大的分类名称广泛使用，这些名称的意思宽泛而且相近，并不能准确地表示研究的对象。另一方面来看，把“帮会”当作秘密社会同义词的学者忽视了“帮”这个词在语义学和历史学两方面的意义，“帮”可以作为一个单数集体名词，在历史上表示过“青帮”，因此还有点宗教的意味。但在庄吉发看来，秘密社会不应具备此种意思。庄自己使用的术语是“秘密会党”，依据是他在清档中常见的“结会树党”一语，他用这个词指代18世纪中叶某些福建年轻人的活动，在清政府决心镇压之后，他们的活动转入了秘密状态。但我并不能确定“秘密”是否是这类组织的一个必要条件；另外，我从未见过秘密会社自称为“党”的例子。庄的做法有其精当之处，但并没有理清既研究“秘密会社”又研究“秘密教派”所面临的更大的分类概念。这里，我们仅发现蔡的“秘密社会”和秦的“地下社会”试图正式建立这样一个新分类。这可能预示着好的前景（我怀疑蔡、秦二人从霍布斯瓦姆或埃里克·沃尔夫关于“下层社会”的讨论中得到了些灵感），但我不敢肯定这个概念有多大的发展前途。这种情况再次表明要严格地区分“公开”和“秘密”、“地下”和“主流”，或“正统”和“异端”的实际困难。我怀疑在社会实践中，这些界限永远不会那么清楚。

近来西方关于中国秘密社会史的研究

最后，我想介绍一点西方秘密社会史的研究情况。这主要是为我的中国同行服务的。另外，某些西方的研究对于解决中国学者间的分歧可能会有所贡献。

事实上，第一部研究中国秘密会社以及他们历史的著作是西方人写作的。从19世纪中叶起，在东南亚（那里的华人秘密会社非常有势力）服务的殖民官员，以及在华的外国传教士和记者就写作了一些有关秘密社会的著作和文章（具体的例子包括 Blythe 1969年，Comber 1959年，Pickering 1878年，1879年，Schlegel 1866年，Ward 和 Stirling 1925年，Wylie 1853年，Wynne 1941年）。施列格1866年重要的著作的部分内容已有一个中译本，而且赫治清（以及其他的中国学者）在他的《天地会的起源研究》一书的第一章讨论了其他相关的西方著作。大部分早期著作和今天认为是专业研究的著作多少有所不同，它们多由殖民机构里的官员兼学者的人写作的，这些人往往还负责华人社区的警务。在某种程度上来说，他们提供的材料在现在的历史学研究看来，和清朝官员留下的文献很类似，因为清朝官员也要负责制定对策并镇压秘密会社的。

现代西方学界对于中国秘密社会史的研究始于1960、70年代，那时，以法国学者谢诺为首的一些学者，连续出版了一系列诠释、研究秘密社会的重要著作（1965年，1970年，1971年，1972年）。这种诠释方式反映出1960年代西方学界中的激进倾向。他们把秘密社会描绘成“原始的革命者”而不像民国时期中国学者所说的民族主义起义者。直到1981年，谢诺一直是法国共产党党员，他对阶级斗争要比民族主义更感兴趣。所以，他的秘密社会史著作也仅仅是民众运动如何影响贯穿中国历史的王朝统治这一广泛题材的一部分，是探讨19、20世纪民众运动与造反、革命运动间联系的一个特别题材罢了。谢诺认为，秘密会社构成了反对儒教的、王朝统治的

中国的主要组织力量。在历代王朝统治时期，秘密会社领导过许多次推翻腐朽王朝的民众反抗运动。谢诺对“秘密会社”采取了一种宽泛的解释，他把白莲教教徒、天地会成员，以及其他大量各类民众组织的成员都解释为某种普遍现象的一个部分，即民众对压迫者的抗争，不论这种压迫来自国家还是来自有钱有势的士绅阶层。正像谢诺在他主编的《大众运动和秘密会社》一书英译本的序言中所说的：

> “中国的秘密会社是‘反社会’的关键组成部分……在中国的历史上，他们比土匪、游民、不得意的知识分子组织得更好，更有凝聚力，他们构成了一种重要的反抗力量”（谢诺，1972，2）。

同谢诺对历代秘密会社包罗万象的描述相比，他主编的论文集内自己的大部分论文却集中在19世纪末20世纪初这一段，其中不乏洞见。弗里德利·魏克曼（Frederic Wakeman）在地方志和外国档案中发现了有关秘密社会在当地活动的新材料（Wakeman，1972年）。埃拉·拉法夷（Ella Laffey）在方志和其他地方史料之外，又分析了1860年代活跃在广西的一位秘密社会领袖刘永福的自传，详细考察了特定区域的秘密社会活动（Laffey，1972年）。温斯顿·谢（Winston Hsieh）极具说服力地将威廉·施坚雅（G. William Skinner）行政中心和市场中心的对比研究模式应用到1911年秘密社会领导的惠州起义中（Hsieh，1972年）。费林·戴维斯（Fei－ling Davis）提出了一个研究晚清秘密会社经济活动的绝佳纲要（Davis，1970年）。此外，谢诺等人的著作应该被视作是将社会史的理论和研究方法应用于中国研究领域的早期探索之作，它和何炳棣、魏克曼以及孔飞力等人的著作一样，对改变中国史领域只注重研究精英史、制度史、外交史的状况，产生了巨大的影响。

西方学界对秘密社会史研究的第二次高潮深受中国国内研究的影响。从许多方面来看（当然也有一些重要的例外），这次潮流中的不少著作都可以视作是对蔡少卿—秦宝琦“乾隆说”学派著作的翻译和修订。主要著作包括：穆黛安（与秦宝琦合著）的《天地会的源流——传说与历史中的中国天地会》（1994年）、王大为和玛丽·苏美尔·赫迪斯主编的《重新审视中的秘密社会——华南和东南亚近代史的考察》（1993年），以及王大为的《中国清代中叶的拜盟结会与秘密会社——一种传统的形成》（1996年）。

穆黛安1994年的著作是和秦宝琦合作完成的，主要依据是秦主编出版的清代档案材料。该书对天地会历史以及研究天地会的史学著作做了综合全面的评价，而且基本上是秦宝琦著作以及“蔡—秦学派”的一个忠实副本，连她对天地会起源问题的看法以及对天地会产生、传播的社会经济背景的解释都作如是说。因此，熟悉本领域的中国读者无需参考此书。

然而，穆黛安的书对西方的中国秘密社会研究的影响很大，该书是西方第一本整理了大量以往的有关天地会题材的中英文论述的全面研究天地会的著作。书中包括一份详细的参考书目，以及天地会基本传说“西鲁序”的几个不同版本的英文翻译。此外，作为蔡—秦学派的一个准确的副本，穆黛安的著作对于研究天地会的西方学者是一本重要的参考书，有了这本书，他们就不必费大力气去全面查阅这一方面的整个学术传统。

王大为、赫迪斯等人的《重新审视中的秘密会社》是一本论文集，收入了八位学者的九篇论文（王大为写了两篇，一篇导论和另一篇实质性的研究）。该书是东亚研究联合会1991年年会组织的一次座谈会的结果，后来又收入几位没有参加这次座谈会作者的论文。本书特色之一是它的涵盖面广，所收论文既有关于东南亚华人秘密会社的，也有关于华南秘密会社的。所以有的文章是研究马来西亚、新加坡和印度尼西亚这些殖民地内的华人秘密会社活动的。至少从两方面来看，这样的考察很有价值。第一，它代表着真正重构19世纪中国秘密社会大历史的第一步，作为东南亚社会中大量华人移民的一个产物，秘密会社的历史几乎从一开始起就是国际性的。第二，华人秘密会社在中国以外环境中的材料可以为我们提供某种比较研究的考察视角，这在孤立地研究中国内部时是很难得到的。本书大部分作者强调东南亚秘密会社为它的成员提供的“互助”要比在中国国内秘密会社所能提供的要多得多，而

且在某些时候还发挥着合法组织的功能。本书有关中国的大部分文章——除了一些重要的例外——反映了“蔡秦学派”解释理论的影响。

王大为的《拜盟结社与秘密会社——一种传统的形成》（1996 年）从研究 1787—88 年台湾林爽文起义开始，扩展到更为广泛地探讨这次起义前秘密社会活动的社会组织和文化根源，而且还考察了林爽文起义到 19 世纪初天地会的传播历史。尽管他的研究是以蔡少卿和秦宝琦的研究为基础的，但王大为并非完全照搬蔡秦学派的看法。例如，为了理清这一组织的演化过程，弄清结社的最初动机和多少世纪以来就广为认可的乡村生活实践之间的联系，他努力辨析了结社拜盟、立有会名的结社拜会和秘密会社这三类组织的关系。他提出天地会能够吸引人的重要原因之一是它从民间宗教里吸收了一些法术和巫觋的形式，并把它们应用到天地会的仪式中。他的研究扩大了对天地会仪式文化意义的了解。

1998 年，在德国工作的荷兰学者，伯瑞特·德哈尔（Barend J. Ter Haar）出版了一本中国秘密会社历史方面极为重要的著作《中国天地会的仪式与神话传说——创造某种认同》。和穆黛安与王大为这些美国培养的历史学家不同，德哈尔是莱登这一欧洲最古老的汉学中心培养出的汉学家。该书使用了传统的汉学研究方法分析民间文化，他要做的就是重现天地会仪式与神话传说产生所处的文化世界。德哈尔也比较擅长此道，他曾师从伟大的荷兰学者、经典佛教和民间佛教专家许理和（Eric Zurcher）学习，而且专攻过白莲教的历史。德哈尔赞同蔡少卿、秦宝琦以及他们的西方翻译者坚持的社会——经济分析的论点，即大部分的天地会成员是由于人口压力和社会经济商品化的缘故而流落到主流社会的边缘。但是，在此之上，德哈尔详细地解释对于天地会成员，特别是对于那些执掌仪式的师傅来说，天地会的符号世界到底意味着什么。在研究方法上，德哈尔确实有所发明：他重新编排整理和发掘了各种语言、各个地方所有的天地会的原始资料（例如那些与仪式和神话传说有关的材料），而且把所有这些资料的汇编都看做是一种连贯的独特传统。德哈尔知道这样做忽视了天地会各个组织间的地域及历史差异，但他坚持这种方法可以使他克服个案研究中材料太少无法回答我们想要问的问题这一弊端，而这正是个案研究中令人头痛的问题。德哈尔的结论非常新颖有趣。作为一个通俗文化和民间宗教的专家，他认为天地会的仪式和神话传说并不像通常被描绘得那么“神秘”，这些东西都是民间文化的主要部分；若在民间大多数人看来，都很容易理解。换句话说，天地会的仪式和神话传说这个特定的文化混合物是很独特的，但构成混合物的组成部分却并不特殊。和赫治清与胡珠生一样，德哈尔也注意到了天地会早期材料中拥护明王朝的因素（在天地会起源这一问题上，德哈尔还是同意蔡秦学派的看法）；但是他没有从现代意义上的政治的或种族间的民族主义等角度来解释这个现象，相反，他提出了一个“恶魔与救世主”的解释范式。这个范式是许多观念的混合物，其渊源可以追述到六朝时期，从那时起就主要依靠口头传播流传下来。根据这一范式，世界正面临恶魔入侵的威胁，魔鬼进犯时就是人们熟知的世界末日将要来临的时候，但是那些听从正义的长老的预言和教诲的人将被一位救世主设法救出。这位救世主通常被描绘成一个年轻人，他往往拥有一定的神格化的姓氏，通常是历史上某些王朝的开国之主的姓氏——清代最流行的是李姓或朱姓——而且他的名字带有“花”或者“桃”的特征，与洪（红、鸿）字同音，或者包含“万”字一类预示兴盛的字样。历史上最有名的这类救世主有（也是源于六朝时期）“李弘”、“月光童子”以及此后以各种化身出现的一些明王、明主（清代所谓的“李开花”就是一个流行的明主的化身)。在德哈尔看来，早期天地会光复明朝的口号就源于这一传统(清代这种例子不少，他详细讨论了表现比较突出的马朝柱的例子)。这一口号的依据是拯救世界的救世主与一位“朱”姓“明主”的统一性，而不是对已经覆灭的明王朝的爱国认识。“救世主”因为他治病救人的法术受到尊崇，并不见得在于他强调汉民族的种族划分。同样，早期天地会材料中的反满情绪源于他们把蛮族的入侵当作了世界末日马上来临的征兆，而不是民族主义或种族情绪所致。

然而，德哈尔坚持，“恶魔与救世主”范式的影响仅限于天地会活动的最初阶段。19世纪初，天地会开始发展出一套入会的仪式，一种书面形式的奠基性神话传说，从而形成一种具有自身特色的传统。尽管某些和“魔鬼与救世主”范式相关的象征性因素在天地会发展成熟的时期依然有所保留，但对救世主义的强调并没有承传下来，而且德哈尔也并不把19世纪的天地会看做是一场救世运动。相反，他把那些入会仪式和神话传说看作天地会建立某种普遍认同感的方法，这种认同感的作用在于把成员们紧密维系起来。因为大部分天地会成员很少有亲缘关系，也不尽来自一地，所以创造某种功能性的普遍认同感是他们面临的一个非常实际的问题。

当然，认为天地会仪式和神话传说起到了构建组织的作用并不是一种新观点，但是德哈尔分析研究的细致、精当之处，确实为前人所不逮。在他看来，入会仪式应当理解为一次从死亡到再生的仪式，它赋予非常普通的结盟活动某种强烈的特殊意义。“盟誓”也起到了类似的作用，它赋予结社目的某种严肃性。天地会神话其他的作用在于使得这个组织的存在合理化，同时也更加紧密地将它的成员维系在一起。例如，德哈尔发现，在天地会的奠基神话中有一个“落难”情节（罗教神话也有一个这样的类似情节）：圣明之主的某些忠介之士遭奸臣陷害，流落江湖直至起身反抗。这一坚持忠义的情节，正好和流传极广并且贯穿天地会(和其他造反组织）作品和意识形态中的“天命”观念非常吻合。甚至连那些不太卷入暴力和反叛的组织的思想内容也大抵如此。诚如德哈尔所述：

> “我们需要的是对中国传统文化中‘政治’这个概念的不同见解。在传统文化中，‘政治’只是在承担上天统治权柄的地上管辖罢了。帝国的官僚体系、道教的法师以及地方的诸多神圣，都是从上天那里得到他们的权柄，而且他们要表明此点，或证明自身合理性的方式都是惊人的相似。因此，法师和地方神圣的任务与皇帝和他的代表机构一样都是政治性的，但是他们在‘天下’之内的活跃范围却有所不同（虽然也会有些重叠)。只要法师和神圣们不侵犯帝国绝对统治的权限，并且接受帝国对其活动的一定的管理（诸如授予封号等事)，这种潜在的摩擦就不会导致官方的镇压。中国的宗教，或者至少部分宗教的基本特征是政治性的，而且‘政治’的范围也不限于仅仅规定人与人之间的关系。”(德哈尔，1998年，365页）

换句话说，天地会“替天行道”的口号并不是一种明确地号召反叛的口号，却应当理解为他们宣布要拥有某种权力，这种权力是宗教与政治互相重叠的场所，为中华帝国晚期中国社会上各种阶层广为利用。天地会作为边缘化的年轻人暂时性组织的基本性质，加上天地会在“恶魔救世主”范式中的文化根源，以及清王朝对天地会组织的不断镇压，终于使得形势激化，导致天地会组织与国家政权发生冲突。

对德哈尔研究的这点简介远不能说明其著作内容之丰。我希望我已经成功地向中国读者说明了他这项研究的价值。他的研究极富成效地跨越了民间文化、民间宗教以及政治历史的界限。我肯定德哈尔很希望能够协作出版此书的中译本。

小结

总的来说，我对近来秘密社会史中文研究成果的看法是非常肯定的。本文讨论的中文研究成果中的最大贡献是学者们发掘整理出大量的新材料，较前十年对秘密社会的理解来看，“秘密社会史”的研究领域大大的拓宽了。此外，这一领域在构建可能引出新的洞见和理解的概念性框架方面，已经迈出了积极的步伐。但是可以理解这一方面尚有一些工作待做。现在这些学者面临的挑战是需要从单纯的资料工作中脱身出来，而且他们正在成功地迈出这一步。

此间请允许我对这一领域进一步的想法作些总结，作为一个西方学者的一点浅陋的建议，或者可以作为将来共同研究的方向。

第一，在阅读这些著作时，这些作者缺乏他们正在为之贡献的这个领域的总体观念常常引起我的注意。当然并不是所有的作者都是如

此，赫治清的《天地会起源研究》的开头就有一篇优秀的（如果不是有些好辩的话）学术史批评，我们在其他的作品中也可以看到类似的评论。但是，我的印象是中国的学者很少彼此间的对话——除了涉及到一些技术性的细节之外——此外，他们也很少从已有学术著作的角度来描述自己的研究。

第二，这些作者似乎都很少阅读中文以外的研究成果。这对于秘密会社研究本身并不是很关键的，因为近来大部分的西方学者的著作(除了德哈尔的新作之外）主要还是吸收利用本文所讨论的这些中国学者的著作，但是，如果中国学者忽视了特别是日本学者对中国民间宗教史价值很高的研究的话，那就大为可惜了。从更广泛的意义上来看，如果这一研究领域的力量在于专攻档案史料，那么专攻档案而不及其余也可以在某种程度上构成这一领域的弱点。马西沙和韩秉方研究中国民间宗教史的巨著仅仅征引了 28 部包括所有语言的二手研究成果。可能现在已经是这一领域从对某个主题（text）的诠释转向将个别的文化主题置于整个的文化场景（context）中研究的时候了。

第三，这个领域的大部分著作，尽管从精通档案细节这一方面来看非常娴熟自如，但总体上却表现出一种对档案材料可靠性不加批判的信任态度。换句话说，在解决某些出现在特定档案文件中的矛盾之时，这些作者是审慎和科学的；但他们似乎较少停下来思考，政府干预的目的在于镇压这些非法的、异端的活动这个事实给档案材料带来的固有的偏见。毫无疑问，他们不断使用的所谓“秘密”活动这个概念，以及他们想象出主流社会和地下社会之间的分野，都是来源于他们不加批判地接受了清政府的立场。

第四，这种出发点还表现在大部分学者对民间文化的兴趣甚少。我们也偶尔可以看到“民间文化”或“通俗文化”这类术语，但多数情况下，“文化”指的是主流的、儒教的文化，即大部分“秘密社会”成员不具备的那种文化。很少有像我们在西方意义上所说的“文化”：即把“文化”当作一个通过后天学习形成的社会行为、以及它们象征性指代符号的系统。这个系统规定了一个共同话语的基础，以便人们相互沟通乃至有效地相互批评。尽管这些作者为我们提供了如此多的叙述性细节，但像“秘密社会”成员所理解的那样描述他们的世界尚在起步阶段。

总而言之，西方学者都极为感激中国同事，他们投入大量的时间和不求回报的辛勤劳动，凝聚在比如像本文讨论的那些著作中，大大地扩大了可以直接利用的历史纪录。在我们进入秘密社会史下一阶段研究的时刻，对我来说，非常希望能同中国学者以及他们的学生进一步合作，共同进行研究。

参考书目

Blythe, W. L. 1969. The Impact of Chinese Secret Societies in Malaya: A Historical Study. London: Oxford University Press.

蔡少卿:“关于天地会的起源问题”《北京大学学报》1964 年，第一期。

蔡少卿:《中国近代会党史研究》，北京：中华书局，1987。

蔡少卿:《中国秘密社会》，杭州：浙江人民出版社，1990。

Chesneaux, Jean. 1965. Les sociétés secrètes en Chine (XIXe et Xxe siècles) [十九、二十世纪的中国的秘密会社]. Paris: F. Maspero.

Chesneaux, Jean, Fei－Ling Davis, and Nguyen Nguyet Ho, eds. 1970. Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et Xxe siècles [十九、二十世纪的大众运动与秘密结社]. Paris: F. Maspero.

Chesneaux, Jean. 1971. Secret Societies in the Nineteenth and Twentieth Centuries. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Chesneaux, Jean. ed. 1972. Popular Movements and Secret Societies in China 1840 － 1950. Stanford: Stanford University Press.

Comber, L. F. 1959. Chinese Secret Societies in Malaya: A Survey of the Triad Society from 1800 － 1900. Locust Valley, N. Y.; J. J. Augustin Inc.

戴玄之:《中国秘密宗教与秘密会社》，台北：商务印书馆，1990。

Davis, Feiling. 1970. " Le r? le économique et social des sociétés secrètes" [秘密会社的经济和社会角色]. In Chesneaux, et. al., 1970, pp. 44 － 64.

Hsieh, Winston. 1972. " Triads, Salt Smugglers, and

Local Uprisings: Observations on the Social and Economic Background of the Waichow Revolution of 1911." In Chesneaux 1972, pp. 145 - 64.
Laffey, Ella S. 1972. " The Making of a Rebel: Liu Yong - fu and the Formation of the Black Flag Army," In Chesneaux 1972, pp. 85 - 96.
李富华、冯佐哲:《中国民间宗教史》,台北:文津出版社,1994。
马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海:上海人民出版社,1992。
Ownby, David and Mary Somers Heidhues, eds. 1993. " Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Early Modern South China and Southeast Asia. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.
Ownby, David. 1996. Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid - Qing China: The Formation of a Tradition. Stanford: Stanford University Press.
Pickering, W. A. 1878 and 1879. " Chinese Secret Societies and their Origin," Journal of the Straits Branch the Royal Asiatic Society (1878) 63 - 84 and (1879) 1 - 18.
濮文起:《中国民间秘密宗教》,杭州:浙江人民出版社,1991。
秦宝琦:《中国地下社会》,北京:学苑出版社,1993。
酒井忠夫:《中国民众と秘密结社》,东京:吉川弘文馆,1992。
酒井忠夫:《中国帮会史の研究——青帮篇》,东京:株式会社图书刊行会,1997。
酒井忠夫:《中国帮会史の研究——红帮篇》,东京:株式会社图书刊行会,1998。
Schlegel, Gustave. 1866. Thian Ti Hwui: The Hung League or the Heaven - Earth - League: A Secret Society with the Chinese in China and India. Batavia: Lange and Co. Ter Haar, Barend J. Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity. Leiden: E. J. Brill, 1998.
Wakeman, Frederic, Jr. 1972. " The Secret Societies of Kwangtung, 1800 - 1856." In Chesneaux 1972, pp. 29 - 48.
王见川、蒋竹山主编:《明清以来民间宗教的探索——纪念戴玄之教授论文集》,台北:商鼎文化出版社,1996。
Ward, J. S. M. and W. G. Stirling. 1925. The Hung Society or the Society of Heaven and Earth. London: Basderville Press.
Wynne, M. L. 1941. Triad and Tabut: A survey of the Origin and Diffusion of Chinese and Mohamedan Secret Societies in the Malay Peninsula A. D. 1800 - 1935. Singapore: Government Printing Office.
喻松青:《民间秘密宗教经卷研究》,台北:联经出版事业公司,1994。
周育民、邵雍:《中国帮会史》,上海:上海人民出版社,1993。
庄吉发:《清代秘密会党史研究》,台北:文史哲出版社,1994。
(作者王大为:加拿大蒙特利尔大学历史系副教授;译者曹新宇:中国人民大学清史研究所博士生;邮编 100872)